

Prof.dr. Pieter J. ter Keurs

Materiële Cultuur en Vergankelijkheid



Universiteit Leiden

Materiële Cultuur en Vergankelijkheid

Oratie uitgesproken door

Prof.dr. Pieter J. ter Keurs

bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de

Antropologie van Materiële Cultuur

aan de Universiteit Leiden

vanwege het Fonds voor Etnologie

op vrijdag 18 februari 2011.



Universiteit Leiden

Mijnheer de Rector Magnificus, Leden van het Bestuur van het Fonds voor Etnologie, Leden van het Curatorium van deze Bijzondere Leerstoel, Zeer Gewaardeerde Toehoorders,

Het is dit jaar 45 jaar geleden dat Adriaan Gerbrands op deze plek zijn oratie *De Taal der Dingen* (1966) uitsprak. Hij zette daarin uiteen dat materiële cultuur bestudeerd kan worden in termen van taal, grammatica en onbewuste structuren. Hij zette zichzelf daarbij neer als een aanhanger van het Leidse structuralisme, maar wel een structuralisme met een persoonlijk tintje. Diep in zijn hart, zo vertelde Gerbrands mij eens, was hij eigenlijk vooral geïnteresseerd in mensen en veel minder in structuren. Een jaar na de oratie - in 1967 - verscheen zijn meesterwerk *Wow Ipits*, waarin hij een levendig portret schetste van acht Asmat houtsnijders. Sinds die tijd is heel veel gebeurd met de studie van voorwerpen.

Materiële objecten - voorwerpen - zijn altijd en overal aanwezig. Ze zijn zo vanzelfsprekend voor de mens dat ze in sociaal wetenschappelijk onderzoek regelmatig verwaarloosd zijn. Zo werd een belangstelling voor voorwerpen ook wel verward met een materialistische instelling; vaak impliciet voorzien van een negatieve connotatie. Die tijd ligt achter ons.

Met name in de culturele antropologie is sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw de belangstelling voor materiële cultuur enorm toegenomen. Sterker nog, de studie van materiële cultuur is van een marginale positie - vooral beoefend in de toen nog stoffige depots van musea - verschoven naar een centrale positie in de antropologische theorievorming. Meer en meer realiseren antropologen zich dat het onderzoeken van de relaties die mensen hebben met voorwerpen van groot belang is voor het begrijpen van sociaal-culturele processen én dat mens en voorwerp innig met elkaar verbonden zijn.

Ik ga de komende drie kwartier nader in op die innige verbondenheid, onder de titel *Materiële Cultuur en Vergankelijkheid*. Ik zal dat doen in drie delen: 1. Een inleiding over aspecten van de Europese cultuurgeschiedenis die naar mijn idee bepalend zijn geweest voor onze omgang met voorwerpen; 2. Waarom

zijn voorwerpen eigenlijk van belang en hoe gaat de culturele antropologie daarmee om? En 3. Collecties, musea en cultureel erfgoed.

Deel I

In 1637 rolde bij uitgeverij Jean Maire, niet ver van deze plek (in de William Brewster steeg) (Eskens, 2000: 226) een boek van de drukpersen dat buitengewoon invloedrijk werd: *Discours de la méthode* van de Franse filosoof René Descartes (1596-1650). In feite gaat het om de introductie van een veel groter werk dat Descartes nooit heeft durven publiceren vanwege zijn angst voor de censuur van de kerk. Maar dat verhaal ga ik u hier niet vertellen. Het korte *Discours de la méthode*, bedoeld om uit te leggen wat de schrijver als de enig juiste methode van onderzoek zag, sloeg in als een bom en heeft sinds dat jaar 1637 de intellectuele gemoederen in grote delen van de wereld bezig gehouden. Wat was er nu zo bijzonder aan deze betrekkelijk korte en zeer leesbare introductie en waarom heeft deze tekst zo'n grote invloed gehad op de Europese wetenschapsbeoefening, i.h.b. de studie van voorwerpen, van latere tijden?

In het tweede deel van de *Discours* noemt Descartes vier regels die volgens hem altijd in acht genomen moeten worden bij goed wetenschappelijk onderzoek. De eerste en naar mijn gevoel de meest belangrijke regel is die van de fundamentele twijfel (Descartes, 2002, or.1637: 49).

Voortaan, zegt hij, moeten we niet afgaan op autoriteit, maar op ons denkvermogen. Met fundamentele twijfel ontmaskeren we allerlei vooroordelen en bevrijden we ons van het keurslijf van geleerden die napraten wat hun voorgangers beweerden. En omdat we aan alles kunnen twijfelen, blijft er dus hoegenaamd niets over dat zeker is. Maar (aldus Descartes, 2002, or.1637: 61):

... onmiddellijk daarop beseft ik dat, terwijl ik aldus wilde menen dat alles onwaar is, het noodzakelijk was dat *ik*, die dat dacht, iets ben. En beseffend dat deze waarheid: *Ik denk, dus ik ben*, zo sterk en zo zeker was dat zelfs de meest buitensporige veronderstellingen van de sceptici niet bij

machte zouden zijn haar aan te tasten, meende ik dat ik haar zonder enig bezwaar kon beschouwen als het eerste uitgangspunt van mijn filosofie.

Dus, na de eerste klap, de introductie van de twijfel als methode, volgt na enkele pagina's de tweede klap voor de Europese scholastiek. Descartes zet het denken centraal en verbindt het denken ontegenzeggelijk met het bestaan zelf: *Ik denk, dus ik ben (ik besta)*. De mens bestaat als denkend subject.

En er is, volgens Descartes, een fundamenteel verschil tussen subjecten en objecten. Subjecten denken na en creëren interpretaties van de wereld om hen heen. Objecten kunnen dat niet, zijn dood en staan buiten het subject. *Met het denkende subject creëerde Descartes meteen ook het object, als iets dat buiten het subject staat, maar dat tegelijkertijd beschreven wordt als een dood object dat apathisch wacht op gebruik en analyse door het subject.*

- 4 Een dergelijke manier van denken wordt in Europa snel dominant. Tot in de twintigste eeuw zetten de Cartesiaanse uitgangspunten de toon in wetenschappelijke debatten en impliciet dringen ze diep door in onze cultuur. De Verlichting was niet mogelijk geweest zonder Descartes. De wetenschap ontwikkelde zich snel en met spectaculaire resultaten. De Utrechtse hoogleraar Floris Cohen concludeert in zijn recente boek *De herschepping van de wereld* (2007)¹ dat die paar decennia van de 17e eeuw inderdaad cruciaal waren voor de doorbraak van wat wij nu moderniteit noemen. Descartes was niet de enige die daaraan bijdroeg, maar hij had wel grote invloed op latere denkers en was daarmee een onmisbare schakel in deze, voor ons moderne leven, zo cruciale ontwikkeling.

Anderhalve eeuw later was de Verlichting op zijn hoogtepunt. In de Franse *Encyclopédie*, geredigeerd door Denis Diderot (1714-1783) en Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) werd een religieuze opsomming van menselijke kennis bijeen gebracht in 35 kloeke delen² en de Duitse filosoof Immanuel Kant liet genadeloos zien waar precies de grenzen van het kenvermogen liggen. Jean-Antoine Markies de Condorcet schreef in 1795,

vlak voordat hij één van de vele slachtoffers werd van de Franse Revolutie, de volgende woorden (2008, or.1795: 35):

De mens wordt geboren met het vermogen om gewaarwordingen te ondergaan, ... Dat vermogen ontwikkelt zich in hem door de werking van *de dingen buiten hem*, dat wil zeggen, door de aanwezigheid van bepaalde complexe gewaarwordingen waarvan de bestendigheid, ... , *onafhankelijk van hem is*. (cursivering PtK)

De wereld buiten het subject stond, als studieobject, definitief op de kaart. En met de hiermee gepaard gaande indrukwekkende ontwikkeling van de westerse wetenschappen en de technologische vooruitgang verwierf Europa een dominante positie in de wereld.

Europa leek alles aan te kunnen en Europese intellectuelen claimden dat de eigen waarden en normen, die eveneens direct uit het Verlichtingsdenken kwamen, universeel geldig waren. Uiteindelijk zou door het beter begrijpen van de wereld ook een betere wereld ontstaan. Religie zou worden teruggedrongen tot acceptabele proporties en bijgeloof zou worden uitgebannen. Dit was zeker niet alleen een streven van een kleine intellectuele bovenlaag. De historicus Tim Blanning geeft in zijn magistrale studie over de achttiende eeuw, *The Pursuit of Glory*, overtuigende cijfers over hekserij en bijgeloof (2007: 464, 465). Hij schat dat in de veertiende, vijftiende en zestiende eeuw ongeveer 40.000 mensen slachtoffer waren van officiële, door de autoriteiten gesanctioneerde, heksenvervolgingen. In de tweede helft van de zeventiende eeuw kwamen dergelijke vervolgingen in bepaalde landen, waar onder Nederland, Engeland en Frankrijk, al nauwelijks meer voor. In Frankrijk greep de regering in door in 1682 te verklaren dat tovenarij voortaan moest worden gezien als fraude en misleiding, en dus niet meer als een door de duivel gestuurde bezetenheid. De laatste officiële executie van een heks in Zwitserland was in 1782. Er waren nog latere incidentele excessen, maar in grote lijnen is duidelijk dat ook de cijfers met betrekking tot heksenvervolgingen laten zien dat in Europa - aan het einde van de achttiende eeuw - een rationalistische kijk op de werkelijkheid breed omarmd werd.

Europa kreeg met dit Verlichtingsrationalisme een ideologische rechtvaardiging in handen die grote gevolgen zou hebben voor de wereldgeschiedenis. Napoleon rechtvaardigde expliciet met de idealen van de Franse Revolutie en de uitgangspunten van de ‘Verlichte’ Europese wetenschappen zijn expansiedrift (P. Strathern, 2007: 34-46 en 382-398). Het is veelzeggend dat hij in 1798 een grote groep wetenschappers meenam naar Egypte. Rede en rechtvaardigheid zouden zegevierden en het leek soms wel alsof de alternatieve manieren van denken de strijd al verloren hadden.

Niets is minder waar. In het Europese denken is altijd een tegenstroom geweest die niet zo veel ophad met de verheerlijking van het rationalisme van de Verlichting. Johann Georg Hamann (1730-1788) was zo’n tegendraadse denker. Ofschoon hij bevriend was met Immanuel Kant, de Verlichtingsrationalist bij uitstek, kan Hamann gerust omschreven worden als Kant’s tegenpool. Zijn belangwekkende *Metakritik* op Kant (geschreven in 1784) heeft hij echter lange tijd niet willen publiceren uit respect voor de grote meester. Toen het uiteindelijk verscheen (na Hamann’s dood in 1788) bleek weer eens hoe fundamenteel Hamann het oneens was met Kant. Waar Verlichtingsdenkers geneigd waren gevoel en verstand rigourees van elkaar te scheiden, zegt Hamann (2009: 212):

Welk nut heeft zo’n brute, onzinnige, bewuste scheiding van dat wat de natuur nu juist samengevoegd heeft! Zullen niet beide takken [van de boom, PtK)] vergaan en opdrogen door een dichotomie en rigoureuze afscheiding van hun gemeenschappelijke wortel? (vertaling PtK)

Het zal u duidelijk zijn dat Hamann ook niets moest hebben van de Cartesiaanse scheiding tussen object en subject. Ik kom daar straks op terug.

Sommige denkers leggen het begin van de moderne wereld niet bij de publicatie van *Discours de la méthode* van Descartes. Cultuurfilosoof Ton Lemaire (2007 (or. 1970): 17) maakt aannemelijk dat we het begin van de veranderende houding van de mens ten opzichte van de buitenwereld veel eerder moeten plaatsen.

Hij gaat terug naar het jaar 1336, toen de Italiaanse schrijver Petrarca de Mont Ventoux, in het huidige Frankrijk, beklom. Het landschap dat zich openbaarde toen Petrarca op de Mont Ventoux stond overweldigde hem. Hij was niet alleen zeer onder de indruk, maar raakte ook ‘van de kook’. De schepping zo weids om zich heen te zien, maakte hem nietig en hij werd bang bij de aanblik van deze grootse schepping. Hij realiseerde zich hoe onbeduidend hij als mens eigenlijk was. En dit inzicht heeft grote consequenties voor de manier waarop de Europese mens in de Renaissance en daarna omgaat met de buitenwereld.

De relatie mens – natuur veranderde fundamenteel, waarmee overigens ook de pogingen van de mens om de natuur te beheersen steeds pregnanter in de westerse wereld zichtbaar werden. Want de natuur moest gedomesticeerd worden. Waar eerder menselijke gemeenschappen in dorpen en steden min of meer controleerbare en zekerheid biedende gemeenschappen vormden, werd men nu geconfronteerd met een onmetelijke natuur die eigenlijk het liefst van haar gevaarlijke, bedreigende elementen ontdaan moest worden. De natuur werd langzamerhand omgevormd tot cultuurlandschap.

5

Terug naar het einde van de achttiende eeuw.

De kille kijk van veel Verlichtingsdenkers op voorwerpen leidde tot protesten; van andere intellectuelen, maar ook van de heersende macht. Diderot werd gearresteerd, omdat zijn onreligieuze manier van kijken als een bedreiging werd gezien voor de gevestigde orde, voor de kerk en voor het goddelijk koningschap. En de aristocratische elite was terecht bezorgd. In 1789 ‘barstte de bom’. Ik doel natuurlijk op de Franse Revolutie, met alle positieve en negatieve gevolgen van dien.

Of men nu materialist was of niet, de algemene trend in de achttiende en de negentiende eeuw was dat de materiële wereld in kaart gebracht en geanalyseerd kon worden, om uiteindelijk ook te kunnen controleren en te veranderen (Sheehan, 2000: 151).

En die materiële buitenwereld wachtte geduldig, zo werd impliciet aangenomen, op onze analyses en onze ingrepen. Uiteindelijk zou daar een betere wereld uit voortkomen.

Onze, Europese, ‘Verlichte’ visie op voorwerpen werd dominant en het zou lang duren voordat daar verandering in kwam.³

Toch is, zoals ik al zei, die strak gestructureerde wereld die de Verlichtingsdenkers voor ogen hadden, nooit helemaal onbetwist geweest. Ik noemde dat Johann Georg Hamann de scheiding tussen gevoel en verstand aan de kaak stelde, maar er is meer. Hamann was overtuigd van de eenheid van de kosmos en van de noodzaak van een holistische benadering van de werkelijkheid. Ik citeer de Hamann kenner Kenneth Haynes (2007: XV):

Hamann’s holisme, ..., heeft een uitgesproken theologische oriëntatie die ligt achter zijn afwijzing van de oppositie tussen, en zelfs het dualisme van, geloof en rede, idealisme en realisme, objectiviteit en subjectiviteit, lichaam en geest, ... (vertaling PtK).

Objecten zijn bij Hamann onderdeel van God’s creatie en niet te scheiden van subjecten. Die gedachte, ontdaan van z’n religieuze connotatie, is eigenlijk heel typerend voor de hedendaagse antropologie van materiële cultuur. Mensen en dingen beïnvloeden elkaar in hoge mate en construeren elkaar. Mensen zijn niets zonder objecten en objecten niets zonder mensen.

In het verzet tegen de Verlichting werd de vergankelijkheid van het aardse bestaan een centraal thema. Met de positie van de mens als onderdeel van een veel groter geheel, de kosmos, werd de nietigheid van ons bestaan zichtbaar. Deze gedachte werd een belangrijk onderdeel van die grote intellectuele revolutie die direct na de Franse ommekeer in Europa plaatsvond. Tim Blanning (2010) noemt het ontstaan van de Romantiek een ware revolutie.⁴ Het meest tot de verbeelding spreekt de Duitse *Frühromantik* (Safranski 2009), maar de Romantiek vond overal in Europa aanhang.

Hoe de Romantici over de wereld - en over voorwerpen - dachten, is mooi verwoord door de zo jong gestorven schrijver

Friedrich von Hardenberg, vooral bekend onder de naam Novalis (1772-1801).

’t Oerspel der natuur vangt aan,
Alles getuigt van het eigen bestaan,
Zodat der wereld rijk gemoed
Overal straalt in bonte gloed.
In elkaar moet alles grijpen,
’t Een moet door het ander rijpen;

Elk ding in alles zich vertoont
Daar het zich mengt met alle dingen
En gaarne in hun diepten woont,
Waar het zijn wezen kan doordringen
Met nieuw, veelsoortig idioom.
(Novalis, 2006: 160, 161)

Dus, net op het moment dat de ‘onttovering’, of de ‘ontmythologisering van de wereld’, zijn voltooiing leek te naderen, komt er nieuwe aandacht voor het magische, het overweldigende en vooral het oncontroleerbare.⁵ Voorwerpen zijn niet meer zielloze stukken materie, maar worden onderdeel van het grote kosmische spel dat bewondering afdwingt en tegelijkertijd angstaanjagend is voor de mens.

*De mens die met de Verlichting dacht zijn heil buiten de religie te vinden, realiseert zich dat de Rede toch niet alles kan bevatten. De leegte die hiermee ontstaat geeft aanleiding tot een nerveuze zoektocht waarin materiële cultuur als houvast, als anker, als stevig en tastbaar stuk materie nog eens extra belangrijk wordt.*⁶

Deel II

Eigenlijk is het vreemd dat Descartes, via de fundamentele twijfel, tot de uitspraak *Ik denk, dus ik besta* kwam. Hij had misschien beter kunnen zeggen *Ik ga dood, dus ik besta*. De enige zekerheid die we in het leven hebben is dat we allemaal een keer dood gaan. En op het moment dat de westerse mens zich bewust werd van zijn sterfelijkheid - die niet langer in een religieuze context als zingevend kon worden goedgepraat - ontstond wat de Belgische filosoof Lieven De Cauter (2009) noemt de *moderne ervaringshonger*. De mens ging op zoek naar

piekervaringen die in ieder geval het gevoel geven dat men leeft. Excessieve consumptiepatronen zijn daar een onderdeel van. Nieuwe vormen van vrije tijdsbesteding, het moderne toerisme, sport, verdovende middelen, netwerken in de virtuele werkelijkheid van internet, verzamelen en winkelen tijdens een koopzondag staan allemaal in het teken van het zoeken naar een bijzondere ervaring die ons boven het alledaagse uittilt. Materiële cultuur biedt ons daarbij tenminste enige zekerheid in het aardse bestaan. In *A Theory of Shopping* (1998) legt Daniel Miller expliciet verbanden tussen winkelen en romantische liefde, tussen winkelen en offerrituelen, tussen winkelen en het zoeken naar het hogere, naar de wereld die onze waarneming overstijgt. Consumptie materialiseert onze verheven gedachten over relaties, over het goddelijke en over onsterfelijkheid. Of moeten we misschien zeggen dat het een leegte compenseert die ontstaan is door een gebrek aan zekerheden.

Tijdens mijn eerste veldwerk als antropoloog, in 1983/84 in het dorp Mandok op de Siassi eilanden in Papoea Nieuw-Guinea, werd ik reeds zeer pregnant geconfronteerd met die troostende werking van voorwerpen.

Ik had het geluk getuige te zijn van een uitgebreide serie rituelen ter gelegenheid van de initiatie van een groepje kinderen. Bij deze feesten speelden gemaskerde dansers een belangrijke rol. De maskers stelden mythische wezens voor die behoorden tot de klasse van de *nakamutmut*. Iedere *nakamutmut* had een eigen naam, een eigen geschiedenis en een eigen persoonlijkheid. Hoewel er vrouwelijke *nakamutmut* waren, behoorden de maskers vooral tot de mannenwereld. De vrouwen mochten de aangeklede maskers, waarbij de danser niet herkenbaar was, wel zien, maar ze werden nooit toegelaten tot de kale maskers. De precieze invulling van de *nakamutmut* optredens, de initiatierituelen en de verhalen die daarbij hoorden, waren een mannenaangelegenheid. En het moest allemaal geheim gehouden worden voor niet-geïnitieerden (vrouwen en jonge kinderen dus).

Op mijn vraag aan de mannen van Mandok of de vrouwen een soortgelijk geheim hadden, werd een helder antwoord ge-

geven. “Natuurlijk, het geheim van kinderen krijgen.” Bedenk dat voor de mannen van Mandok het kinderen krijgen nog mysterieuzer is dan voor ons, omdat ze er nooit zelf bij mogen zijn. Het verschijnen van nieuw leven heeft iets heel bijzonders in zich, iets onbekends, iets bovennatuurlijks en is uiteindelijk onverklaarbaar.

De mannen hebben een compensatie nodig voor dat unieke contact dat de vrouwen met het bovennatuurlijke hebben. En die compensatie vinden ze in de wereld van de *nakamutmut*, gematerialiseerd in een tastbaar, en zichtbaar, masker.

Veel zoektochten naar het spirituele, naar het bovennatuurlijke, zijn ook ontmoetingen met het materiële. Zelfs het Boeddhisme - dat toch vooral een onaardse levenshouding predikt - moet haar voornaamste concept, Boeddha zelf, in materie uitbeelden.

Boeddha beelden vormen het centrum van de erediensten en zijn een tastbaar punt om activiteiten omheen te centreren. En juist dát beeld heeft zich eveneens in de moderne consumptie-maatschappij een plaats weten te veroveren. In elk tuincentrum en elke decoratiewinkel vinden we Boeddha beelden. Het verlangen naar spiritualiteit uit zich via een materieel object. Het belang van materialiteit is ook zichtbaar bij moderne nomaden, zoals Filippijnse matrozen die over de hele wereld onder vreemde vlaggen varen. Zij houden contact met hun vaderland via kleine voorwerpen. Hoewel zij zelf in eerste instantie zeggen dat ze niets hebben en alleen met elkaar verbonden blijven door verhalen te vertellen over thuis, blijkt na enig doorvragen dat er altijd iets materieels is dat als tastbaar contact met de familie, met thuis, met het dorp, met het land van herkomst fungeert (Ana Labrador, persoonlijke communicatie). Het kan een ingelijste foto zijn, een sieraad, een boek, of een steen. Het kan van alles zijn, zolang het maar tastbaar is.

Het is zeer terecht dat de culturele antropologie zich de laatste jaren veel heeft bezig gehouden met het begrip materialiteit. De *materialiteit der dingen* is cruciaal in het functioneren van mensen. Het maakt sociale relaties zichtbaar - vaak in de vorm

van uitwisselingen - het geeft status en prestige - in de politieke arena maar evenzeer in het dagelijkse leven - en het maakt tastbaar wat niet te vatten is.

Niet alleen de antropologie, maar ook de sociologie, de volkskunde, de archeologie en de geschiedenis dragen bij aan het sociaal-culturele onderzoek naar voorwerpen. Materiële cultuur is vooral een multidisciplinair onderwerp, of zelfs ondisciplinair. Een belangrijk tijdschrift als het *Journal of Material Culture* draagt die boodschap ook duidelijk uit (Miller en Tilley, 1996: 12).

Voorwerpen zijn van en voor iedereen; een beperking in benadering leidt tot een vertekening van de complexe werkelijkheid waarin voorwerpen functioneren. En dat die werkelijkheid complex is moge blijken uit de vele begrippen waarmee materiële cultuur benaderd wordt. Afgezien van het door mij tijdens deze rede al gebezigde *Taal der Dingen* en de *Materialiteit der Dingen* levert een snelle blik op enkele publicaties al de volgende diversiteit op: *De bescheidenheid der dingen* (Miller, 1987: 85), *de daadkracht der dingen* (Verbeek, 2000), *het misleidende der dingen* (Woodward, 2007: 35), *de symboliek der dingen* (Woodward, 2007: 57), *de poëzie der dingen* (MacGregor, 2010: XVII), *het overleven der dingen* (MacGregor, 2010: XIX), *de biografieën der dingen* (Kopytoff, 1986; MacGregor, 2010: XXI), *de beperkingen der dingen* (MacGregor, 2010: XXV) en *de last der dingen* (Ter Keurs, 2011).

Deze korte opsomming, die schier eindeloos kan worden uitgebreid, laat zien hoe alom aanwezig materiële cultuur is. En tegelijkertijd hoe moeilijk het is er grip op te krijgen.

Dus, zo luidt de volgende vraag: Waar staan we nu met materiële cultuur onderzoek en hoe moeten we nu verder? Na de opkomst van materiële cultuur studies in de jaren tachtig en negentig - onder meer in gang gezet door Arjun Appadurai (1986) en Daniel Miller (1987) - zien we diverse benaderingen ontstaan. Ik wil daarin twee veelbelovende (aan elkaar gerelateerde) onderzoekslijnen onderscheiden.

Allereerst het werk van Bruno Latour, de Franse filosoof/we-

tenschapshistoricus die met het verschijnen van *Nous n'avons jamais été modern* in 1991 betoogde dat de wereld niet zo zeer uit zuivere objecten en zuivere subjecten bestaat, maar dat er sprake is van hybride verschijningsvormen. Alles heeft aspecten van zowel objecten als van subjecten. Ook andere dichotomieën en dualismen, zoals die tussen natuur en cultuur, geven een vertekend beeld van de werkelijkheid.

Zo is het afbreken van de ozonlaag in de aardse atmosfeer lange tijd verkeerd begrepen omdat het als een zuiver natuurlijk verschijnsel werd gezien, terwijl het in hoge mate veroorzaakt wordt door menselijk ingrijpen. Maar is het dan een natuurlijk of een cultureel verschijnsel? Met geen van beide etiketten kunnen we de lading dekken. Er is sprake van een hybride verschijnsel.

Latour ontwikkelde in datzelfde boek ook een netwerkmodel om de wederzijdse beïnvloeding van objecten en subjecten en het ontstaan van hybride vormen empirisch in kaart te kunnen brengen. Uitgangspunt blijft dat objecten en subjecten elkaar beïnvloeden en dat daarmee nieuwe uitingsvormen ontstaan die niet volledig het één of het ander zijn. In latere essays over de geschiedenis van de wetenschap, zoals *Where were microbes before Pasteur?* (1999) weet hij zijn eigen theorie op overtuigende wijze empirisch te toetsen.

Echter, Latour overtuigt minder waar het gaat om wat de motor is achter de ontwikkelingen die hij beschrijft. Daar hebben we een andere input voor nodig.

Ik denk dat het werk van Alfred Gell daarbij kan helpen. Met name zijn *Art and Agency* uit 1998 biedt stimulerende inzichten over het belang van *agency* van kunstvoorwerpen. Want, zo zegt Gell, kunstvoorwerpen worden gemaakt met een bepaald doel voor ogen en zijn vervolgens al of niet in staat dat doel te bereiken. Daarbij spelen natuurlijk de maker, de ontvanger, de consument en/of de beoordelaar met eigen referentiekaders cruciale rollen, maar de "kracht" van het voorwerp zelf is in het verleden in cultureel antropologisch onderzoek te vaak verwaarloosd.⁷

Een combinatie van Latour's ideeën met die van Gell kan ons een stap verder kan helpen in onze pogingen de relaties tus-

sen mensen en objecten te begrijpen. Mensen en voorwerpen manoeuvreren in netwerken om elkaar heen, trekken elkaar aan en stoten elkaar af, ontmoeten elkaar of 'lopen' langs elkaar heen. Zowel de mensen als de voorwerpen hebben een *agency*, als het ware een doelgerichtheid, en dat leidt van beide kanten tot aantrekking en afstoting.

Dan de tweede onderzoekslijn. Er is de afgelopen decennia veel verschenen over 'the Object and the Self' over 'Persons and Things'. De vraag die dan gesteld wordt is: In hoeverre bepalen zij elkaar? In hoeverre is een persoon compleet zonder de voorwerpen waarmee hij of zij zich verbonden voelt? En hoe compleet is het voorwerp zonder een subject dat iets met dat voorwerp doet? Verandert een mens als voorwerpen om hem of haar heen veranderen? Ja, natuurlijk. Het spreekwoord *kle-ren maken de man* spreekt boekdelen. Met name Melanesische, en later Indonesische, culturen fungeerden bij dit type onderzoek als proeftuinen (Weiner, 1992; Wagner, 1991; Hoskins, 1998; M. Strathern, 1988, 1999).

De handelsnetwerken waarin waardevolle voorwerpen circuleren bleken uitstekende open laboratoria om de bewegingen van voorwerpen naar mensen toe en van mensen af te bestuderen. En ook bij dit type onderzoek zien we de scheiding tussen objecten en subjecten vervagen. En we zien de mens zichzelf transformeren in zijn of haar contacten met voorwerpen. Vaak, zeker in rituele context, is sprake van 'zichzelf verheffen'.

Beide genoemde onderzoekslijnen, hier slechts oppervlakkig geschetst, bieden vele mogelijkheden voor het verder uitdiepen van de relatie mens - materieel object. Wereldwijd is het netwerk van mensen en voorwerpen constant in beweging. Mensen jongleren met het materiële niet-menselijke, maar dat niet-menselijke is zeker niet statisch. Ook het materiële verandert en oefent invloed uit. Voorwerpen "doen" nu eenmaal niet altijd wat mensen willen en dat irriteert. Controll freaks als wij zijn - we willen immers de buitenwereld zo veel mogelijk onder controle krijgen en houden - zullen wij blijven proberen de wereld van objecten in onze invloedssfeer te brengen. Wel-

licht denken we daarmee ons streven naar onsterfelijkheid te kunnen bevredigen. Harde materie houdt immers de belofte in zich onverwoestbaar te zijn.

Zie hier het onoplosbare probleem. Het leven is eindig en daar zijn we ons heel goed van bewust. Dus doen wij er alles aan om het leven onder controle te krijgen en te behouden, maar dat is tot mislukken gedoemd. Hoewel voorwerpen willige slachtoffers lijken van ons streven naar onsterfelijkheid, zullen ze weerstand blijven bieden. Ze hebben immers de potentie in zich de individuele mens ruimschoots te overleven. Daarin staan ze veel sterker dan wij.

Deel III

Eén manier om onsterfelijk te worden is het verzamelen van veel en bijzondere voorwerpen, en - zo voeg ik er aan toe - de collectie daarna aan een museum te verkopen of te schenken. Daar zijn talloze voorbeelden van. Veel verzamelaars praten over hun verzameling op een manier die de dood overstijgt. Zelfs handelaren die collecties verwerven en verkopen, hebben vrijwel altijd ook een deelcollectie die ze juist niet verkopen (zie bijv. Corbey, 2000: 176). En daar wordt dan over gezegd: "Dat is voor mijn kinderen" of "Dat is voor een museum". En het zijn natuurlijk vooral musea waar voorwerpen voor sterfelijkheid worden behoord.

Met name in situaties waarin veel en snelle sociale en politieke veranderingen de mensen onzeker maken, wordt veel aandacht geschonken aan wat wij nu cultureel erfgoed noemen. Toen in de laatste decennia van de negentiende eeuw de verstedelijking grote vormen aannam, vooral door de industrialisatie, ontstond een herwaardering voor datgene dat bedreigd werd: het volkse leven en het plattelandleven. Oude voorwerpen, en ambachten die bedreigd werden, moesten voor het nageslacht bewaard blijven. Hier stuiten we op een interessant verschijnsel.

*Een positieve waardering voor verandering, gepaard gaande met modernisering, stimuleert de herwaardering van het verleden dat verloren gaat, of al verloren is gegaan. Waardering voor traditie gaat hand in hand met vergankelijkheid.*⁸

Tegenwoordig kunnen we dezelfde ontwikkelingen waarnemen. Snelle maatschappelijke veranderingen gaan gepaard met lokale initiatieven om de eigenheid te benadrukken. Zo zijn er ontelbare lokale oudheidkamers, musea en erfgoedcentra in Nederland die steeds actiever worden; juist in een tijd waarin de globalisering en de Europese integratie zo belangrijk geworden zijn.

Wellicht het meest extreme voorbeeld van hoe het veilig stellen van een traditie en vergankelijkheid samenhangen, zijn de activiteiten van Alexandre Lenoir (1761-1839). Lenoir is wel beschreven als een “vreemde, bezeten, energieke, nauwgezette en ongreepbare man” (Shorto, 2008: 111). Hij is weliswaar één van de onbekendste, maar tevens één van de belangrijkste verzamelaars ooit.

Lenoir werd geboren in 1761 in het prerevolutionaire Parijs. Hij had al op jonge leeftijd een grote liefde voor kunst en dat leidde tot een opleiding tot kunstschilder. Russell Shorto beschreef Lenoir als iemand die al vroeg een obsessieve fascinatie voor dood en verval had. En dat hij volwassen werd “... in een ideale tijd om zich aan die voorliefde over te geven; de Franse Revolutie gaf zijn merkwaardige leven samenhang” (Shorto, 2008: 112).

Die revolutie van 1789 leidde enige tijd later tot de Terreur, een periode van ongebreideld geweld tegen mensen en dingen. Alles dat geassocieerd kon worden met het oude regime liep gevaar. Mensen, vooral (maar niet alleen) aristocraten, waren hun leven niet zeker en monumenten werden op grote schaal geplunderd en vernield. Met name de plunderingen van de Abdij van Cluny en de Kerk van St. Denis hebben diepe indruk gemaakt op Lenoir. Via zijn politieke contacten stelde hij voor om zo veel mogelijk te redden van het oude aristocratische en christelijke erfgoed. Een niet ongevaarlijk voorstel in die tijd. Wellicht tot zijn eigen verbazing kreeg hij, van de nieuwe revolutionaire autoriteiten van Parijs, de opdracht om orde te scheppen in de chaos en de wanorde van geweld en vernielingen. Hij ontving een salaris, kreeg twee assistenten en een opslagplaats, het Klooster Petits-Augustins. Met gevaar voor eigen leven struinde hij en zijn mannen de stad af op zoek

naar beelden, en andere belangrijke getuigenissen van het oude regime, die bedreigd werden. Zo ontstond het *Dépôt des Monuments*, met een uitgebreide collectie van geredde kunstschaten. Het is verbazingwekkend wat Lenoir en zijn assistenten allemaal hebben kunnen redden. Het zijn indrukwekkende inventarislijsten. In het kabaal van de Terreur van de Revolutie zou Lenoir ook de stoffelijke resten van Descartes hebben opgegraven, hoewel hij daar niet erg zorgvuldig over rapporteert. Hij zou in zijn *Notice historique* (1796/1797: 22-23) schrijven dat hij de resten van Descartes in een vermolmd kist had aangetroffen en ze daarna had opgeborgen in een Egyptische sarcofaag (met catalogus nummer 507).

Pas in 1816, toen de teruggekeerde Bourbons weer aan de macht waren (Lodewijk XVIII) kwam een einde aan Lenoir's unieke positie. Per decreet werd verordonneerd dat de voorwerpen zo mogelijk terug moesten naar de plek waar ze zich vóór de jaren van Terreur bevonden. Als dat niet meer zou kunnen, moesten ze naar het Louvre worden overgebracht. Lenoir werd conservator der monumenten in de Basiliek St Denis, waar hij tot zijn dood in 1839 bleef catalogiseren. Door hem is veel behouden gebleven. In feite is hij de grondlegger van een staatsgestuurde monumentenpolitiek. Tastbaar cultureel erfgoed werd bewust door de Staat, en niet door de Koning, behouden en beheerd. Het is veelzeggend dat dit juist gebeurde in een periode van onrust en geweld. Zelfs de revolutionaire autoriteiten vonden het blijkbaar belangrijk dat materiële getuigenissen van het oude regime bewaard bleven.

Er is veel te winnen met nieuw onderzoek naar de geschiedenis van het verzamelen en de geschiedenis van musea in relatie tot sociaal-politieke omgevingsfactoren. Het zou meer dan een oratie vergen om hier in detail op in te gaan. Maar één aspect is evident.

Kritisch onderzoek naar collecties, musea en cultureel erfgoed gaat vooral over de relatie mens versus materiële cultuur. De theoretische opmerkingen die ik eerder maakte kunnen direct worden geoperationaliseerd in dit type onderzoek. Voor de Leidse

musea liggen hier veel mogelijkheden. Voor het Rijksmuseum van Oudheden liggen hier fascinerende uitdagingen op weg naar de viering van het tweehonderd jarig bestaan in 2018.

Zeer gewaardeerde toehoorders: Voorwerpen die wij willen bewaren omdat ze dreigen verloren te gaan, zeldzaam zijn, oud zijn of van ver weg komen, bestempelen wij als erfgoed (*datgene wat wij de moeite waard vinden om de sterfelijkheid van één generatie te overleven*). Die voorwerpen vormen vaak een steunpunt, een stukje zekerheid voor mensen die behoefte hebben aan houvast, contact met het verleden, of juist met het verre onbekende. En dat soort mensen zijn wij allemaal. Een regering die dat niet wil zien en musea drastisch laat bezuinigen op de belangrijkste kerntaken - collectiebeheer, collectiegericht onderzoek, presentatie en educatie - heeft dus onvoldoende aandacht voor de belangen van haar burgers en is daarmee “geen knip voor haar neus” waard.

Slotwoord

Het is 45 jaar geleden dat Adriaan Gerbrands op deze plek zijn oratie uitsprak. Ik zie het als een groot voorrecht nu in zijn voetsporen te mogen treden. Ik heb mij altijd als zijn leerling gezien, maar heb nooit durven dromen dat ik ooit hier zou staan om zijn werk voort te zetten.

Dat brengt mij tot de mensen die er voor hebben gezorgd dat ik hier nu sta en tot mijn slotopmerkingen.

Waarde Pels, beste Peter. Dank voor uw inzet bij de totstandkoming van deze leerstoel. Maar dat is niet het enige. Uw belangstelling voor materiële cultuur en uw diepgravende publicaties over het onderwerp zijn een grote stimulans voor mij. Waarde Spyer, beste Patricia. In eerste instantie bracht ons beider interesse in Indonesië ons nader tot elkaar. Maar we bleken beiden meer te willen. De één schoof door naar India en Zuid-Afrika en de ander naar het gebied rond de Middellandse Zee en naar Nederland. Gelukkig vinden wij elkaar in onze gemeenschappelijke interesse in *Media and Material Culture*. Ik verheug mij op de samenwerking.

Waarde Persoon, beste Gerard. Uit uw oratie, vorig jaar hier uitgesproken, haal ik diverse aanknopingspunten die om een verdergaande samenwerking vragen. Natuurbeheer en cultureel erfgoedbeheer liggen niet ver uit elkaar.

Waarde Schefold, beste Reimar. Vooral dank voor het vertrouwen dat u mij schonk in de periode waarin ik bezig was met mijn dissertatie. U hebt mij zien afdwalen van Indonesië studies naar een sterke theoretische interesse. Gelukkig hebt u dat laten gebeuren.

Waarde Rowlands, dear Mike. I thank you for your critical, but constructive comments on my work. I hope to get a lot more of that in the future.

Waarde Bedaux, beste Rogier. In zekere zin ben ik ook uw opvolger. De leerstoel “materiële cultuur van Afrika” wordt nu “antropologie van materiële cultuur”. Ik hoop niet dat u mij het verlies van de woorden “van Afrika” kwalijk neemt.

Waarde Leertouwer, beste Lammert. Weet wat u op uw geweten hebt met de woorden: “Ga je nou nog promoveren of niet!”

Ik dank het bestuur van het Fonds voor Etnologie Leiden voor mijn benoeming op deze leerstoel.

Ik dank in het bijzonder Wim Weijland, directeur van het Rijksmuseum van Oudheden (RMO), voor de steun die u hebt willen geven aan mijn benoeming, maar ook voor onze samenwerking die ik als zeer stimulerend ervaar.

Conservatoren en andere medewerkers van het RMO, dank voor de nieuwe inspiratie die ik van jullie gekregen heb, en nog krijg, en voor het feit dat jullie mij in jullie midden hebben opgenomen.

Dank ook aan Steven Engelsman, directeur van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, ook wel bekend als Museum Volkenkunde. Als museumdirecteur en als bestuurslid van het Fonds voor Etnologie hebt u uw steun gegeven aan de totstandkoming van deze leerstoel en aan mijn kandidatuur.

Conservatoren en onderzoekers van Volkenkunde. Hoewel ik niet meer dagelijks in jullie midden verblijf, zie ik veel mogelijkheden tot samenwerking. Laten we daaraan werken.

Collega's van het Instituut voor Culturele Antropologie en Ontwikkelingssociologie (ICA). Er verandert niet zoveel aan de goede relaties die ik al jarenlang met jullie heb. Ik hoop dat ik ook in mijn nieuwe functie veel voor jullie en voor het Instituut kan betekenen. Ik kwam in 1976 als student aan en treedt nu aan als hoogleraar. Ik ben er trots op aan het ICA verbonden te zijn.

En 'last but not least', collega's van de Faculteit Archeologie. Met enkelen van u heb ik intensief contact, met anderen wat minder. Het Rijksmuseum van Oudheden en de Faculteit Archeologie zijn natuurlijke partners. Wij delen inmiddels een hoogleraar, collega Halbertsma, maar ook op andere fronten werken we samen. Dat kan ook niet anders en dat moet ook niet anders.

Dames en heren studenten. Een interesse in materiële cultuur mag nooit leiden tot een tunnelvisie op voorwerpen alleen. Ik zal u niet opleiden tot 'objectfreaks'. Uiteindelijk gaat onze interesse in voorwerpen over mensen. Dat moeten we nooit uit het oog verliezen.

Ik heb gezegd.

Noten

- 1 Zie ook Floris Cohen, *How Modern Science Came into the World* (2010).
- 2 Anderen, zoals Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) en Baron Paul von Holbach (1723-1789) gingen zelfs een stap verder (Copleston, 2003, or. 1960: 47-50). De La Mettrie publiceerde zijn *Histoire naturelle de l'âme*, in 1745, waarin hij betoogde dat de menselijke ziel, en daarmee ook gevoelens, voortkwam uit fysiologische processen en dat de theorie van de ziel als een onafhankelijk van het lichaam bestaande entiteit overbodig was. Hij werd prompt verbannen uit Frankrijk. Drie jaar later kwam *L'Homme machine* (1748) uit, in Leiden, met als gevolg dat hij ook verbannen werd uit Nederland. Pas in het Pruisen van Frederik de Grote vond hij enige rust. De Duitse Baron Von Holbach (vooral bekend als D'Holbach), woonachtig in Parijs, was eveneens een uitgesproken materialist. Hij was filosofisch extremer dan vele anderen, maar publiceerde meestal niet onder zijn eigen naam en sprak zich ook expliciet uit tegen een politieke revolutie. Wellicht dat hij daardoor vervolging door de autoriteiten ontliiep. Hij stierf in 1789 enkele maanden voor de bestorming van de Bastille.
- 3 In de culturele antropologie veranderde er pas echt iets in de jaren tachtig en negentig van de twintigste eeuw. Pas heel recent dus, verschenen er goede etnografische studies die op overtuigende wijze de Cartesiaanse scheiding tussen object en subject problematiseerden. Het theoretische voorwerk werd gedaan door Arjun Appadurai (1986), Daniel Miller (1987), Marilyn Strathern (1988) en anderen. Met name in de jaren negentig vindt dat zijn weerslag in goede etnografieën. Ik denk dan onder meer aan Deborah Battaglia's studies (1983) naar de betekenis van materiële cultuur op het eiland Sabarl (Papoea Nieuw-Guinea), aan Maureen MacKenzie's onderzoek (1991) naar Nieuw-Guinese draagtassen en aan Janet Hoskins' *Biographical Objects* (1998).
- 4 Natuurlijk zijn er ook al eerder in de 18e eeuw elementen van de latere Romantiek zichtbaar. Er is wellicht meer continuïteit dan Blanning wil toegeven, maar dat aan het einde van de 18e eeuw (mede onder invloed van de politieke en militaire verwikkelingen die volgden op de Franse revolutie) het romantische denken als tegenstroom, tegen het dominante Verlichtingsrationalisme, sterk aan invloed won, is wel duidelijk.
- 5 De Romantiek was in meerdere opzichten een protestbeweging, tegen de Verlichting, tegen de Napoleontische expansiedrift en tegen eerdere generaties. Novalis laat één van zijn hoofdpersonen, zijn alter ego Heinrich von Ofterdingen, zeggen: "Mijn vader bezit naar mijn indruk, ondanks al zijn koele en beslist onbuigzame manier van denken, die hem alle omstandigheden als een stuk metaal en een kunstig werkstuk doet beschouwen, toch onwillekeurig en zonder het zelf te weten een stille eerbied en godvrezendheid voor alle onbegrijpelijke en hogere verschijnselen, ..." (Novalis, 2006: 170).
- 6 Met name bij Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Novalis en de Franse romanticus Chateaubriand zien we ook een terugkeer naar religie. Desondanks verloor het Christendom in Europa in de achttiende en negentiende eeuw steeds meer terrein en is er sprake van een vérgaande secularisatie (Saul, 2009: 167).
- 7 Voor kunsthistorische voorbeelden van *agency* bij schilderijen en beelden, zie Schama, 2007, en Van Eck, 2010.
- 8 Dat waardering voor traditie en vergankelijkheid alles met elkaar te maken hebben, is al lang bekend. Een vroeg voorbeeld is het werk van de laat Romeinse schrijver Cassiodorus, die overigens ook de eerste was die het woord *modernus* (modern) gebruikte (Prickett, 2009: 1-3). Cassiodorus leefde in de zesde eeuw n. Chr. en zag de teloorgang van het oude Romeinse rijk om zich heen gebeuren (hij is zeer oud geworden). Om de waarden en normen van de oude Romeinen voor vergetelheid te behoeden, ging hij ze documenteren en publiceren. Dit was een bewuste

poging om orde te scheppen in de vele veranderingen van zijn tijd. De toekomst was niet te voorzien, maar de goede dingen van het verleden moesten in ieder geval bewaard blijven. De wereld werd weliswaar anders, moderner, maar nieuwe generaties moesten kennis kunnen nemen van de goede dingen van het verleden. Stephen Prickett, die dit voorbeeld noemt in zijn recente studie over *Modernity and the Reinvention of Tradition* zegt dan ook dat het idee van traditie een essentieel onderdeel is geworden van moderniteit (2009: 13).

Literatuur

- Appadurai, A. (red.) 1986. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Battaglia, D. 1983. Projecting personhood in Melanesia. The dialectics of artefact symbolism on Sabarl Island. *Man* (n.s.) 18: 280-304.
- Berlin, I. 2000. *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*. Edited by Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.
- Blanning, T. 2007. *The Pursuit of Glory. Europe 1648-1815*. London: Penguin Books.
- Blanning, T. 2010. *The Romantic Revolution*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Cauter, L. De 2009. *Archeologie van de kick. Over moderne ervaringshonger*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Cohen, F. 2007. *De herschepping van de wereld. Het ontstaan van de moderne natuurwetenschap verklaard*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Cohen, F. 2010. *How Modern Science Came into the World: Four Civilizations, One 17th-century Breakthrough*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Condorcet, J. de 2008. *Over de vooruitgang van de menselijke geest*. Kampen: Uitgeverij Klement. (or. 1795)
- Copleston, F. 2003. *The Enlightenment. Voltaire to Kant*. A History of Philosophy, vol. 6. London, New York: Continuum. (or. 1960)
- Corbey, R. 2000. *Tribal Art Traffic. A Chronicle of Taste, Trade and Desire in Colonial and Post-Colonial Times*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.
- Descartes, R. 2002. *Over de methode. Inleiding over de methode: om zijn rede goed te leiden en de waarheid te achterhalen in de wetenschappen*. Vertaling, inleiding en aantekeningen van Th. Verbeek. Amsterdam: Boom. (or. 1637)
- Eck, C. van 2010. Living Statues: Alfred Gell's *Art and Agency*, Living Presence Response and the Sublime. *Art History*, 3-19.
- Eskens, E. 2000. *Filosofische reisgids voor Nederland en Vlaanderen*. Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.
- Gerbrands, A. 1966. *De Taal der Dingen*. Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de culturele antropologie. Den Haag: Mouton&Co.
- Gerbrands, A. 1967. *Wow-Ipits. Eight Asmat Woodcarvers of New Guinea*. The Hague, Paris: Mouton&Co. Publishers.
- Hamann, J.G. 2009. *Writings on Philosophy and Language*. Translated and edited by Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press. (or. 1759-1786)
- Haynes, K. 2009. Introduction. In: K. Haynes (red.), *Johann Georg Hamann, Writings on Philosophy and Language*. Translated and edited by Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, vii-xxv.
- Hoskins, J. 1998. *Biographical Objects. How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York and London: Routledge.
- Keurs, P. ter 2011. *The Shock, the Beauty and the Burden of Materiality*. Unpublished lecture. Symposium Archaeology and Anthropology, Converging Disciplines? Leiden.
- Kopytoff, I. 1986. The cultural biography of things: commoditization as process. In: A. Appadurai (red.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, B. 1993. *We Have Never Been Modern*. Harlow: Longman. (or. 1991)
- Latour, B. 1999. *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- Lemaire, T. 2007. *Filosofie van het landschap*. Amsterdam: Ambo. (or. 1970)
- Lenoir, A. 1796/1797. *Notice historique des monuments des arts, réunis au Dépôt national, rue des Petits-Augustins*. Paris: Laurent Cussac.
- MacGregor, N. 2010. *A History of the World in 100 Objects*. London: Allen Lane.
- MacKenzie, M. 1991. *Androgynous Objects. String bags and gender in central New Guinea*. Chur: Harwood Academic Publishers.

- Miller, D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell.
- Miller, D. 1998. *A Theory of Shopping*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, D en C. Tilley 1996. Editorial. *Journal of Material Culture*, vol. 1(1), 5-14.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg) 2006. *De blauwe bloem. Heinrich von Ofterdingen*. Amsterdam: Athenaeum-Polak&Van Gennep. (or. 1802)
- Prickett, S. 2009. *Modernity and the Reinvention of Tradition. Backing into the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Safranski, R. 2009. *Romantiek. Een Duitse affaire*. Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij Atlas. (or. 2007)
- Saul, N. 2009. Love, death and Liebestod in German Romanticism. In: N. Saul (red.), *The Cambridge Companion to German Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 163-174.
- Schama, S. 2007. *De Kracht van Kunst*. Uitgeverij Contact (or. 2006)
- Sheehan, J. 2000. Culture. In: T.C.W. Blanning (red.), *The Nineteenth Century. Europe 1789-1914*. Oxford: Oxford University Press, 126-157.
- Shorto, R. 2008. *De botten van Descartes. Een beknopte geschiedenis van het conflict tussen geloof en rede*. Amsterdam: Mouria.
- Strathern, M. 1988. *Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Strathern, M. 1999. *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. London & New Brunswick, NJ: The Athlone Press.
- Strathern, P. 2007. *Napoleon in Egypt. 'The Greatest Glory'*. Jonathan Cape, London.
- Verbeek, P. 2000. *De daadkracht der dingen. Over techniek, filosofie en vormgeving*. Amsterdam: Boom.
- Wagner, R. 1991. The fractal person. In: M. Godelier and M. Strathern (eds.), *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiner, A. 1992. *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Woodward, I. 2007. *Understanding Material Culture*. Los Angeles: SAGE Publications.

PROF.DR. PIETER J. TER KEURS



Pieter ter Keurs (1956) studeerde culturele antropologie in Leiden. Hij specialiseerde zich in culturen van Oceanië en materiële cultuur. In 1989 werd hij conservator Insulair Zuidoost-Azië bij het Rijksmuseum voor Volkenkunde en vanaf maart 2009 werkt hij als hoofd van de afdeling Collecties en Onderzoek bij het Rijksmuseum van Oudheden. Ter Keurs deed veldwerk in Papoea Nieuw-Guinea (Siassi, 1983/84) en in Indonesië (Enggano, 1994). Voorts leidde hij projecten op het terrein van museale samenwerking, met name met Indonesië.

In 2005 organiseerde hij een grote tentoonstelling over verzamelen in het voormalige Nederlands-Indië in het Nationaal Museum van Indonesië in Jakarta en De Nieuwe Kerk in Amsterdam. In 2008 maakte hij een tentoonstelling over de Batak in het Musée du quai Branly in Parijs. Bij beide tentoonstellingen verschenen catalogi.

Ter Keurs publiceerde over de kunst en materiële cultuur van Oceanië en Indonesië, over musea en verzamelen, en over theoretische aspecten van de studie van voorwerpen. Dit laatste uitte zich onder meer in zijn dissertatie *Condensed Reality: A Study of Material Culture*, waarvan de handelsversie in 2006 verscheen (Leiden: CNWS Publications).

De weerslag van het werk over verzamelen in Nederlands-Indië is te vinden in de bundel *Colonial Collections Revisited* (Leiden, 2007).



Universiteit Leiden